A morte africana no Brasil*

ORDEP JOSÉ TRINDADE-SERRA

Percorrendo o acervo da etnografia "afro-brasileira", e sobretudo ao deter-se nas obras dedicadas ao rito do Candomblé, dificilmente escapará o leitor mais corajoso a um profundo desalento. Excluindo os que o mérito do pioneirismo — com freqüência exaltado além da medida — sempre justifica, mais um pequeno número de outros estudos transformados em clássicos pela seriedade e legítimo espírito científico dos autores, tanto quanto pela riqueza de informes e amplidão de perspectiva (podem citar-se como exemplo os ensaios de Bastide e Herskowits), se, também, puser de parte os escassos trabalhos acadêmicos produzidos nos últimos anos que tentam renovar a abordagem antropológica do tema, ficará o estudioso a braços com uma pilha inane de livros superados e inúteis, compêndios repetitivos e levianos, exercícios de diletantes carregados de preconceitos, notícias "folclóricas", notas de pé de página transfiguradas em ensaios, resenhas convertidas em dissertações, etc. Depois de atravessar semelhante enxurrada, não hesitará o leitor atribulado em concordar com Elbein dos Santos quando esta declara (à página 9 da obra aqui comentada)

> necessário admitir-se que a maior parte dos estudos sobre a cultura afro-brasileira se ressente ou por sua superficialidade ou pela falta de uma metodologia conseqüente, e pelo seu enfoque etnocêntrico.

Afigura-se incontestável, ainda, que "mesmo trabalhos mais recentes são pouco criativos e contentam-se com reproduzir conceitos

* DOS SANTOS, Juana Elbein. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Asèsè e culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1976.

e informações que remontam a Nina Rodrigues, Artur Ramos ou Manuel Querino..." Por fim, a nosso juízo, nada pode ser mais correto que esta opinião expressa *ibidem:* "Com poucas exceções, sinto--me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasielira como ultrapassada".

Também é fato que a escassez de ensaios anteriores sobre o tema específico do livro ora em causa chega ao extremo da raridade; e em vista disso tudo, ninguém poderá, em sã consciência, reprovar à autora sua parcimônia em citações bibliográficas dessa natureza.

De qualquer modo, segundo cremos, seria injusto para com ela avaliar-lhe a obra com olhos postos na míngua de antecedentes, ou no panorama miserável de que bem se destaca. Os próprios méritos do trabalho convidam a uma crítica séria, aprofundada — e por isso mesmo rigorosa.

Sem dúvida, não seria digno deste tipo de abordagem se correspondesse ao que descreve a sua recensão aparecida no número 1 da revista *Religião e Sociedade* de maio de 1977 (p. 195) — uma notícia tão mal cosida com trechos pinçados ao acaso da obra em exame que só pode induzir à leitura desta os amantes inveterados de quebra-cabeças e charadas. Por outro lado, a própria autora de *Os Nagô e a Morte* — seguramente uma pessoa muito lida no assunto — decerto não admitirá que em seu estudo, conforme quer o comentarista,

> *por primeira vez* (grifo nosso) são analisados conceitos como *axê* (...), os dois mundos paralelos *àiyé* e *ọrun* — o natural e o sobrenatural —, a importância dos pontos do universo, da direita e da esquerda, a simbologia das cores (...), o sentido do sacrifício e o seu papel no deslocamento transferencial da morte

tudo isso no contexto da cultura nàgô, naturalmente.

Antes de passar ao que mais importa, devemos também lastimar a má qualidade e o desleixo da tradução "da Universidade Federal da Bahia"; é difícil crer, a partir daí, no interesse da instituição referida em que a tese de E. dos Santos fosse divulgada em português. Mas vamos ao essencial.

Conforme o título já indica, o livro fala dos *Nàgô. Na Introdução* (p. 13) a autora esclarece melhor a quem é que assim se refere:

> descendentes de populações da África Ocidental no Brasil — particularmente na Bahia — nas comunidades, grupos ou associações que se qualificam a si mesmos de Nàgô e que a etnologia moderna chama Yorùbá.

Trata-se, pois, dos "Nàgô brasileiros", como adiante se diz (p. 14 e 15); todavia não nos lembramos de trabalho etnográficos modernos onde seguidores dos ritos "ketu", "ijexá" "oió", ou quaisquer negros de nosso país se designem pelo etnônimo *Yorùbá.*

Distinguem-se ainda entre os referidos *descendentes de africanos* os grupos "considerados puros" e os "aculturados". Destes, a etnóloga não se ocupa; trata apenas daqueles, "bem representados pelas comunidades agrupadas nos três principais 'terreiros'" baianos: a Casa do Engenho Velho, a do Gantois, e, finalmente, o *Àṣẹ Òpó Afònjá.* Assim, de depuração em depuração, chegamos ao foco da pesquisa: foi abordada a gente do grande Candomblé de S. Gonçalo do Retiro, em Salvador — incluindo, sem dúvida, os membros da mesma *ecclesia* reunidos em Itaparica à volta do único templo brasileiro onde se conserva ainda hoje o culto *Égun.*

Explica-se até que os Nàgô "puros" no Brasil

> se estruturaram com o máximo de fidelidade aos elementos e aos modelos específicos de sua cultura de origem... evoluíram para uma síntese concentrando os valores essenciais de uma tradição que corresponde à época mais florescente da cultura Yorùbá,

enquanto "na própria África" foi muito considerável "o impacto da pressão colonial" sofrido pelo mesmo povo.

Ora, aqui há muito que ponderar. Vamos por partes.

A propósito do *Batuque* gaúcho, Bastide deixa claro que *"como na Bahia,* os negros de Porto Alegre estão divididos em diversas 'nações' e essas, *ainda aqui* não constituem, propriamente falando, categorias étnicas mas comunidades de tradições. O mesmo fenômeno se desenvolveu tanto no Sul como no Norte, a passagem do grupo racial ao grupo cultural. Os negros de uma 'nação' podem ser originários, por seus ancestrais, das mais heterogêneas tribos, podem ser mulatos e até brancos; o que os une é a sua ligação a um culto especial, sua relação a um certo número de traços religiosos." (Cf. Bastide, 1971, p. 289; os grifos são nossos; a este respeito v. também Costa Lima, 1976).

Assim é, de fato. Recrutam-se os membros do *Àṣẹ Òpó Afonjá,* v.g., através de uma iniciação em que se "ressocializam" e entram em posse plena de tradições, conhecimentos, pautas de conduta, princípios e valores, técnicas e praxes religiosas etc. Deste acervo ideológico, ou de vários modelos "de" e "para" a realidade (Geertz, 1969) que o integram, muitas pessoas "leigas" na Bahia (descenden-

tes ou não de iorubas) compartem uma não desprezível parcela, comungando *crença* e *representações* (cf. Belmont, 1971), costumes e pontos de vista em vigor entre os afiliados ao "Terreiro" — e muito embora não possuam um saber tão aprofundado quanto o destes acerca das "coisas de nação", ou conquanto ignorem os mistérios "da seita", segundo também se diz (aliás muito significativamente). Fora ingênuo supor, por exemplo, que todos os adoradores dos orixás entre nós são *filhos de santo*. A variada clientela dos Candomblés tem algo em comum, decerto, com o pessoal dos "terreiros".

Mas de fato apenas os que se iniciam e se integram numa comunidade de culto como a da Casa de S. Gonçalo do Retiro passam a definir-se com emprego do etnônimo *Nàgô* (sejam quem forem seus avós).

Por outro lado, um indivíduo com várias gerações de ancestrais iorubas, se "fizer o Santo" no velho templo do Bogum, por exemplo, irá identificar-se como um gêge (ewe) — pelo menos em certos contextos. Em Salvador, conhecemos dois irmãos um dos quais se diz "Ketu" e o outro "Angola"; por sinal, são ambos brancos...

No próprio *Àṣẹ Òpó Afonjá* há iniciados que não podem considerar-se etnicamente negros: Juana Elbein dos Santos é um exemplo (cf. *opus cit.*, p. 15, nota 1). Contudo, ao falar com outros adeptos da mesma religião, em determinadas situações, supomos que ela ostentará com justo orgulho sua identidade *Nàgô*.

Não temos dúvida de que muitas pessoas cônscias de sua ascendência ioruba, nascidas e criadas à sombra do "terreiro", integram o grupo de culto deste famoso Candomblé; só não pode afirmar-se com tanta segurança que o constituam de forma *exclusiva* ou até *predominante* (a segunda hipótese é, quando nada, algo difícil de se comprovar).

Lembremos ainda que mesmo os iniciados em Casas "bantus" (seguidores dos ritos "Angola" e "Congo") são em grande parte herdeiros de uma tradição nàgô: pode-se bem verificá-lo através da leitura de uma tese, citada por Elbein dos Santos, de autoria de Gisèle Binon Cossard (1970). É certo que os membros dessas comunidades não reivindicam a mesmo título a herança aludida, que antes de mais *não* se intitulam *nàgôs;* isto, porém, não anula o fato de que no essencial se reporta a um modelo de culto ewe-iorubano o seu sistema religioso.

De qualquer modo, auto-denominar-se *nàgô,* haver-se iniciado num candomblé que siga uma liturgia assim designada, conhecer

e pôr em prática os ritos em questão, adaptar-se a regras de convívio num grupo de culto estruturado de uma forma que, por suposto, reproduz idealmente certos arranjos característicos de determinadas organizações sociais africanas, perceber-se como conservador de um legado tradicional ioruba são os requisitos necessários para a vivência e a atribuição da identidade referida, na Bahia e em outras partes do Brasil. A Dra. Elbein dos Santos — é o mínimo que pode dizer-se — não deixa claro nada disso em seu livro. Revela apenas o fato 'ascendência', de modo indefensável.

Outro ponto obscuro na dita obra é a curiosa oposição entre "puros" e "aculturados". Quererá ela dizer que alguns dos Nagô transportados para o Brasil não sofreram nenhum tipo de aculturação? Seria fantástico. E quanto aos "aculturados", que grupos, afinal, a autora resolveu chamar assim? Quiçá os fiéis de "terreiros" menores do mesmo rito observado no *Àṣẹ Òpó Afonjá*; talvez os adeptos dos "candomblés bantus" mencionados acima... Como a pureza não é nada fácil de medir-se, abre-se aqui um vasto campo a conjeturas e hesitações. Na grande Casa de Alaketu, por exemplo, já se presta culto a um *Caboclo*... De que poderemos classificar os Nàgô que reúne?

Mas deixemos, por ora, este ponto. Afinal, já sabemos onde Elbein dos Santos centrou sua pesquisa. De modo muito sumário, e partindo do "modelo exemplar" da Casa de S. Gonçalo do Retiro, ela chega a descrever-nos a forma em que se acham estruturados os grandes Candomblés (tem sempre em mente os "três principais" de Salvador); mostra-se, porém, mais preocupada com a análise do simbolismo detectável na configuração, em termos de espaço, dos "terreiros", que com o exame da organização social dos *ẹgbẹ́*. (Numa nota à p. 38, explica-nos, aliás, que não é seu propósito deter-se neste ponto; aí mesmo sugere, todavia, a necessidade de comparações mais detidas entre dita organização e "aquela que caracterizava as etnias em seus lugares de origem"). Esclarece-nos, depois, que os membros de semelhantes grupos "circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global (pudera!) mas constituem uma comunidade 'flutuante' que concentra e expressa a própria estrutura" no seu círculo mais restrito. Fala-nos ainda dos "segmentos" (com o nome genérico de *ilé*) agrupados em torno a santuários (*ilé orìṣà*) e reunindo adoradores das diversas divindades — cujo culto, na África, se acha espalhado, às vezes, por locais muito distantes, enquanto nessas casas-templo que o *ẹgbẹ́* encerra o Candomblé as reaproxima no Brasil; de passagem, formula a hipótese de uma correspondência entre os *ilé* e os *ìdí-lé*, ou clãs iorubanos, "reconstituindo linha-

gens desaparecidas na diáspora", assim como aponta a analogia entre as sacerdotizas chamadas *iyá*, membros da cúpula dos Candomblés, e as *mothers of the palace* dos antigos reinos da Nigéria (Cf. Morton-Williams, 1969); e menciona a possibilidade de a "família de Santo", com seus vínculos de parentesco simbólico, constituir uma réplica da família extensa africana.

Visa assim a fundamentar sua conclusão de que não apenas a prática religiosa mas um abundante legado sócio-cultural dos ancestrais africanos é preservado pelos seus descendentes brasileiros. De fato, os pontos assinalados são muito dignos de relevo, e as hipóteses sugeridas verificam-se plausíveis. Tudo isso pode conceder-se, com as reservas que fizemos quanto ao exagero dos fatores étnicos na definição dos grupos de culto em causa. Por outro lado, seria também oportuno saber se os membros do "terreiro" o percebem como figurando, em parte ou no todo, uma reprodução de uma sociedade africana (ou de aspectos seus). Uma coisa, de qualquer modo, é certa: o *Kultbild* do Candomblé encerra um *Weltbild* que compreende uma imagem do universo (do mundo físico e do "transcendente") e uma pintura do "cosmo" social. (Em alguns estudos de Bastide, já encontramos, do mesmo jeito que na obra aqui discutida, análises preciosas da maneira como o arranjo topográfico dos "terreiros" e certos símbolos que assinalam pontos importantes no seu espaço sagrado ilustram e representam uma *imago mundi* cf. Bastide, 1958 e 1973). A preservação de tais modelos equivale à de importantes elementos de uma cultura. Em vista disso, iniciar-se na "seita" equivale, de certo forma, a aculturar-se — ou "reaculturar-se" — no caso, como um *Nàgô*. Que esta identidade seja assumida em conseqüência da iniciação verifica-se muito significativo.

Tratemos, todavia, de não nos perder aqui em discussões que nos levariam demasiado longe... Há muito que comentar.

A autora pouco nos fala de sua estratégia de pesquisa; insiste, porém, num ponto-chave. Considera duas perspectivas de abordagem possíveis: a "desde fora" e a "desde dentro", como diz; e opta pela segunda, cuja adoção equivale a, ou impõe, "ser iniciado" e tornar-se parte integrante do grupo em foco. Parece que temos aqui propugnada simplesmente a obediência a um critério muito usado pelos antropólogos em geral: o estudioso tem a certeza de compreender uma cultura quando se acha capaz de comportar-se como um membro bem socializado desta. Mas a autora elabora um pouco mais a justificativa do ponto de vista que adota: lembra-nos que o candomblé é um culto iniciático, onde o modo de aquisição do conhe-

cimento se acha bem regulamentado, definido como um processo paulatino e consentâneo ao do desenvolver-se de uma carreira mística; dito processo, aclara ainda, implica a vivência de relações 'diretas', "no nível bi-pessoal e grupal".

Não se pode admitir a menor dúvida quanto à importância de um convívio, como o mantido por Elbein dos Santos, intenso, profundo e contínuo com o grupo estudado; a incapacidade dos observadores que o dispensam até para distinguir da norma "os fatos acidentais ou excepcionais", acha-se, por desgraça, entre tantos outros equívocos — às vezes escandalosos — derivados da mesma ligeireza, abundantemente ilustrada na literatura etnográfica "afro-brasileira".

Ficamos sem saber, todavia, se a etnóloga — a qual, de resto, não deixa de aludir aos problemas que por sua vez acarreta o enfoque "desde dentro" — dá como imperativa uma iniciação *de fato* para a inteligência do sistema do Candomblé. Lembramos que assim o pesquisador pode ver-se colocado numa posição ambígua, e defrontado com várias dificuldades... De nossa parte, reconhecemos a validez do conhecimento místico, e a sabedoria inegável contida no belo rito nàgô; julgamos, todavia, que, sobretudo se não tiver as motivações religiosas decerto experimentadas por Elbein dos Santos, talvez o cientista iniciado corra o risco de perder-se nesta "escada de Jacó". Afinal, é outra forma de saber a que visa.

Mas vamos adiante. Consideremos agora mais de perto o objeto da pesquisa em foco, e o procedimento analítico adotado. O escopo principal da etnóloga foi esclarecer não só "a concepção da morte" dos Nàgô, mas também "as instituições e os mecanismos rituais" que ao tópico dizem respeito, tal como são "expressas e elaboradas simbolicamente" pelo grupo referido (p. 14). Em outras palavras, o caminho escolhido foi — sobretudo — o da análise simbólica de ritos, mitos e praxes religiosas várias.

Faz-se apelo também à "riquíssima tradição dos textos orais preservados e recitados pelos Babaláwo, sacerdotes de *Ifá,* hoje desaparecidos no Brasil" (p. 14) e ao testemunho de diversos informantes nativos da *Yorubaland.* A autora alude à dificuldade de "seleção e localização" de seus dados africanos, em conseqüência das mudanças provocadas pela "pressão colonial" na pátria dos *Nàgô.* Sabe-se, por outro lado, que a mítica ioruba se caracteriza por uma extraordinária complexidade; merece destaque a existência de "tradições" algo distintas, de sistemas e arranjos locais um tanto diferenciados, por efeito de circunstâncias históricas diversas (ao sabor,

por exemplo, de interesses políticos divergentes; cf. Law, 1973). Apreciaríamos muito, em vista disso, conhecer os critérios adotados por Elbein dos Santos na seleção deste material; mas ela é omissa neste ponto.

A análise dos ritos fez defrontar-se a etnóloga com um problema exegético prévio. As cerimônias examinadas incorporam tanto *atos* ou *fazeres* padronizados de acordo com um "cânon", como *falas, recitações* igualmente convencionadas; articulam, pois, dois tipos de textos: um *dramático* (no étimo sentido da palavra), outro *verbal*. Ora, sucede que os Nàgô brasileiros, mesmo os "puros", olvidaram a língua ioruba, na medida em que não mais a usam "como meio de comunicação cotidiano" e só a empregam nestes contextos litúrgicos; por isso, *de certa forma* não compreendem suas recitações, pois "o sentido de cada vocábulo foi praticamente perdido" (E. dos Santos, *opus cit.*, p. 51). Isto não significa, todavia, que se limitem a um enunciado mecânico das ditas falas: preservam um conhecimento da intencionalidade destas, de suas "funções" ou "valores" (abre-se aqui o campo para um belo estudo sócio-lingüístico na linha de Habermas, Searle e Hymes; cf. idem, respect. 1970, 1976, 1974). Ciente da importância de considerar o rito em sua totalidade, a etnóloga empreende a tarefa de transcrever e traduzir alguns textos litúrgicos, como os do *Pàdé* e *Asèsè* — que por primeira vez em sua obra assim se "restituem".

A autora assinala o empenho de sacerdotes eminentes em recuperar a significação completa desses discursos para acrescer seu conhecimento do rito; citando um seu trabalho anterior feito em conjunto com Deoscóredes M. dos Santos (1971), assevera que constitui o objetivo principal da empresa referida permiti-lo a estes fiéis, facultar-lhes mais plena inteligência "da religião e de sua herança africana". Mas os adeptos do Candomblé não são os únicos a lucrar; todos os pesquisadores interessados na "cultura nàgô" sentem-se gratos à etnóloga por produzir tais documentos: um trabalho que lhes franqueou novos domínios de investigação, e possibilitou-lhes um exame mais aprofundado da liturgia em causa — embora, para o estudioso, isto não signifique, é claro, a possibilidade de conhecê-la "mais" ou "melhor" do que seus praticantes... Passamos a contar, isto sim, com um recurso adicional, um ponto de apoio para o entendimento *desta prática* em que eles se empenham, algo capaz de indiretamente iluminá-la; não podemos escusar-nos, com tal base, de uma abordagem mais direta da mesma.

Tocamos aqui um ponto de máxima importância que nos impõe discutir os métodos e o embasamento teórico da pesquisa de Elbein

dos Santos. No primeiro capítulo da obra que comentamos, a autora dedica algumas páginas a expor, como diz, sua metodologia. Aliás, apenas anuncia este propósito, e refere alguns pontos de vista mais ou menos pertinentes ao assunto; mas de fato não chega a cumprir com o prometido de forma satisfatória. Fala nos três níveis da investigação levada a cabo: o fatual, ou descritivo, em que lida com os problemas de registro e levantamento de dados; o da "revisão crítica", em que ensaia "desmistificar ideologias importadas e superpostas" (limita-se aí a advertências contra o etno e o cognocentrismo); e por último aborda o plano da interpretação. Nesta altura, o leitor que espera informações acerca do procedimento analítico adotado há de frustrar-se profundamente, pois a rigor a etnóloga *nada* diz a este respeito. Alinha apenas algumas citas: uma definição do Larousse, uma frase solta de Langer (1951), um trecho de Turner (1957) — e, apud Turner, parte de um verbete do *Concise Oxford Dictionary* —, alusões à distinção ferencziana entre fanero e criptosimbolismo etc. Nada encontramos sobre critérios ou esquemas interpretativos e procederes hermenêuticos; nem uma palavra, enfim, acerca das técnicas de análise simbólica utilizadas, da orienção seguida no trabalho. Isto o leitor terá que descobrir por si mesmo, com algum esforço.

A influência (algo superficial) do autor de *The Forest of Symbols* é fácil de detectar: o exame dos "elementos portadores de àṣe" inspira-se, sem dúvida alguma, no clássico *Color Classification in Ndembu Ritual* do grande antropólogo britânico (1966). Mas sopram aí também outros espíritos.

À página 16, a autora fala em "conteúdos inconscientes", de que distingue dois tipos: os constituídos pelas "fantasias do grupo" e os relacionados à "estrutura do sistema, que freqüentemente não é percebido nas suas relações abstratas..." Como no resto do livro nunca mais se faz referência aos dados do primeiro tipo, o leitor não tem a mínima possibilidade de saber onde entram os fantasmas na análise de Elbein dos Santos; e de que modo ela se arranja para harmonizar duas perspectivas e concepções tão distintas como as mencionadas acima, oscilando entre Lévi-Strauss e Freud. Logo descobrimos, porém, que ela segue de preferência trilhas abertas pelo útlimo (aliás, nada há em sua obra que se pareça a uma análise estrutural).

Sem dúvida, a ambigüidade apontada é para lamentar. Há outros problemas, todavia.

A autora não distingue o trabalho de exegese do estudo hermenêutico (cf. Gadamer, 1972): *não* discrimina os níveis *de análise*

propriamente ditos; nunca se dá conta da problemática da situação do texto simbólico, ou do fato de que as suas peripécias históricas podem convertê-lo num verdadeiro "palimpsesto", com leituras algo superpostas; jamais considera os fatores capazes de produzir um remanejamento dos sentidos de uma mensagem deste tipo, ainda quando a forma que a veicula permaneça inalterada; tampouco adverte a diferença entre *percepções* e *representações*. Soma-se a esta inconsistência teórico-metodológica uma ligeireza excessiva no delineamento do contexto etnográfico — de tal modo que o leitor se sente, muitas vezes, perdido numa brenha de símbolos desarraigados e algo fora do mundo.

Na verdade, em todo o livro Elbein dos Santos age como um antropólogo que, propondo-se estudar, por exemplo, o sentido vigente da cerimônia da missa — ou, para ficarmos mais próximos de seu assunto, de um rito fúnebre católico — numa comunidade brasileira de hoje, baseasse todas as suas explicações nos Evangelhos e em antigos tratados de teologia. Seus colegas sem dúvida alguma recusar-se-iam a admitir que o estudioso do nosso exemplo imaginário houvesse, de fato, dado conta do tema, cumprido com o propósito anunciado; só admitiriam que ele fizera um estudo situável na perspectiva da antropologia — mas bem diferente do pretendido — se encontrassem aí um boa análise ideológica dos textos evangélicos e teológicos compulsados, e do cânon litúrgico romano descrito. Não aceitariam, porém, que com esta base unicamente o autor hipotético definisse as idéias do grupo em causa acerca de Deus ou da morte. (Com isso não queremos dizer, é claro, que a ignorância da doutrina seja um bom ponto de partida para um tal estudo).

Elbein dos Santos parte de uma descrição da cosmologia ioruba-na, segundo a mesma se acha expressa em textos oraculares, mitos e legendas etc. colhidos na África; ajunta vários informes sobre as "entidades sobrenaturais" (os deuses e ancestres) de maior relevo neste sistema religioso, e sobre seu culto — dados coligidos nos "terreiros" do Brasil e na Nigéria; passa daí a uma análise dos ritos, centrando sua atenção nos textos verbais que estes compreendem — textos cujo significado, em grande parte desconhecido dos usuários, nos torna acessível. Na exegese dos numerosos símbolos assim considerados funda suas conclusões a respeito da idéia da morte entre os Nàgô.

O itinerário é confuso, com inúmeros desvios e trechos obscuros; a autora parece esperar que todos os seus leitores sejam também iniciados contem com as luzes de *Ifá* para acompanhá-la no seu périplo. A maneira como trata os dados da cosmologia e cosmogonia

ioruba sugere a idéia enganosa de uma tradição muito mais estável e uniforme do que na realidade se verifica; soma-se a isto o pressuposto de uma adequação quase perfeita entre o velho ideário dos ioruba da África e o dos *Nàgô* brasileiros. Para complicar ainda mais, nem sempre é fácil saber onde, em seu livro, acaba um testemunho e começa a interpretação.

Constitui um ponto alto da obra o capítulo em que se introduz o exame do sistema religioso nàgô por uma análise do conceito importantíssimo de *àṣẹ* — força "neutra", possível de mobilizar-se para vários fins, atuante nos seres animados e nas coisas em geral, retida pelas divindades, capaz de acumular-se e transmitir-se (a seres humanos e objetos), de acrescentar-se e diminuir, julgada também concentrável em elementos simbólicos de natureza material que a exprimem e "contêm". A estudiosa mostra que um "terreiro" é um lugar onde se reune, conserva e expande o *àṣẹ* dos diversos *órìṣà* "assentados" no *peji*, assim como o dos membros da comunidade de culto e, por fim, o de seus antepassados. Discorre, depois, sobre os *sacra* que materialmente "significam", comportam e encerram este *poder*, distinguindo três categorias deles: os elementos (vegetais, animais ou minerais) rotuláveis como "sangue branco", "sangue vermelho" e "sangue preto"; e fala nas diferenças entre os seres determinadas pelo predomínio variável desses ingredientes (ou melhor, dos "fatores" que os referidos *sacra* simbolizam, fatores que em diversas combinações se estimam constituir tudo quanto existe). Considera por último a problemática da transmissão oral do *àṣẹ* comunicado através das palavras "com o hálito, a saliva, a temperatura", e a de outras formas em que dita força é veiculada pelo som ("gerado" por percussores cujo contato assim frutifica...). Neste ponto, todavia, suas explicações são muito menos claras; há uma grande defasagem entre o segundo e o passo anterior da análise.

Em seguida a tal "exórdio", temos descrito de forma esquemática o *Weltbild* ioruba. Fala-se nos dois planos de existência: o *àiyé*, o "mundo sensível", por assim dizer-se, e o *ọ̀run*, que habitam os seres preternaturais, espaço infinito onde também se encontram os "duplos" abstratos de todas as coisas (como as idéias no platônico *tópos ouranós*); passa-se daí ao relato de mitos cosmogônicos onde se narra a separação desses dois domínios, outrora ligados, do universo; distingue-se o *ọ̀run* do *sànmo*, o céu-atmosfera, que junto com o *ilé*, a terra, constitui o *àiyé* (cosmo físico). A autora refere, todavia, testemunhos de que *ilé* se menciona também como a moradia dos mortos e dos divinos. Sua explicação deste fato — "... pa-

rece evidente que *ilé*, a terra, simbolizando o conjunto do *àiyé*... representa o aspecto concreto materializado do *ọ̀run*" — afigura-se insatisfatória. Apenas podemos supor, aqui, a contaminação de modelos diversos e algo discrepantes de "cosmografia simbólica", ou (hipótese talvez mais plausível), que *ilé* designe não só a superfície do orbe terreno mas também o domínio ctônico, tão apartado do "horizonte da experiência" (cf. Sousa, 1973) quanto o plano superior, esta equação de superno e inferno — está claro que usamos o derradeiro termo em seu sentido etimológico — verifica-se recorrente em contextos similares, na linguagem mítica e poética. Recorde-se que na epopéia goethiana, quando Fausto pergunta a Mefistófeles qual o caminho para chegar às Madres — ou seja, ao reino das divindades — este lhe recomenda *subir ou descer*. Por outro lado, segundo Kramer (1961), a imagem sumeriana do universo situava a esfera divina tanto *acima* quanto *abaixo* da terra.

Faz-se menção ainda dos quatro pontos do espaço: o nascente, *ìyo-ôrun*, o poente, *ìwo-ôrun*, o lado direito e o esquerdo do mundo (*otún àiyé* e *osì àiyé*), e assinalam-se correspondências entre estes "setores" do universo e partes do corpo humano — mostra-se que a cabeça é relacionada com a primeira e os pés com a segunda das aludidas "zonas" do cosmo; escusado lembrar a origem da repartição de rumos "à dextra" e "à sinistra"... Notemos apenas, a nossa vez, que titulares de certos postos hierárquicos se "distribuem" também assim na sociedade ioruba tradicional e nos Candomblés do rito Nàgô: considere-se o exemplo dos *Obà-ôtún* e *Obà-osì* (Cf. a respeito Costa Lima, 1966).

Tocamos aqui um ponto básico que mereceria análise mais atenta e, a nosso ver, escapa, em certa medida, à etnóloga: julgamos essencial para a explanação do sistema nàgô o estudo aprofundado, em todos os níveis, das relações (múltiplas e reiteradas) entre três planos ou conjuntos que este pensamento mítico aparentemente coordena em simbólica harmonia: o universo, o mundo social e o corpo humano. Neste rumo, há um vasto campo a ser explorado.

Elbein dos Santos procura marcar bem a distinção entre *ará àiyé* (habitantes do *àiyé*) e *ará ọ̀run* (deuses e ancestrais moradores do ọ̀run); volta a recorrer a mitos cosmogônicos para evidenciar a oposição entre as grandes divindades *Òṣàlá* e *Odùdùa*, que nessas estórias disputam o privilégio da demiurgia. Ao primeiro se adscrevem o sexo (ou o princípio de geração) masculino, a cor branca, o *àṣe* do "sangue branco", os elementos ar e água, os "caracteres" do úmido e do frio; à segunda, o feminino, a cor negra, o *àṣe* do

"sangue vermelho" e do "sangue negro", a terra e a água, o quente e o seco. Fala-nos também a autora do conflito entre estes numes, de sua união e conciliação, e dos símbolos que os representam conjugados. Tais ponderações a respeito de *Òṣàlá* e *Odùdùa* nos introduzem ao conhecimento de uma nova dicotomia (acrescida à divisão dos *ará-ọrun* em *Irúnmalè* deuses e *Irúnmalè* ancestrais): vemos a seguir que os divinos se agrupam em duas "ordens", a dos *orìṣá* propriamente ditos (*orìṣa funfun* ou *Irúnmalè* da direita) e a dos *ẹbọra* (*Irúnmalè* da esquerda); daqueles, dos "genitores". *Òṣàlá* é bem o protótipo, como destes (na maioria "genitrizes") *Odùdùa*.

Aliás uma réplica da dicotomia acima referida assinala-se no conjunto dos "ancestres", entre os quais se distinguem os *Égún* (masculino, direita), das *Iyá agbá* (entidades femininas, esquerda). Nestes contextos, o "princípio feminino" é sempre relacionado com as noções de massa, de coletivo; e o masculino com a unidade discreta, a individuação. A análise do mito de origem de *Égún,* obra conjunta de *Odùdùa* e *Òṣàlá,* que o último dota de voz e movimento próprios, fornece a Elbein dos Santos uma boa ocasião de demonstrar este ponto (cf. p. 108-14). A importantíssima oposição deuses-antepassados, característica do sistema nàgô, é convenientemente sublinhada nesta obra. A autora mostra ainda que a títulos distintos uns e outros se consideram "genitores" dos homens, e esclarece de forma oportuna o sentido do termo *àṣèṣè* (nome também do rito fúnebre), que tanto designa o "princípio dos princípios" quanto os espíritos dos mortos.

Às duas "classes" antes mencionadas, Elbein dos Santos soma todavia mais um grupo de divindades: os *ẹbọra ou òrìṣá filhos;* não resulta claro se esta categoria se acha de fato discriminada pelos Nàgô ou foi isolada de acordo com inferências da estudiosa. Dos *òrìṣá* filhos ela dá como protótipo *Èṣù*.

Cabem aqui alguns reparos. Em primeiro lugar, notemos que em várias versões dos mitos cosmogônicos e de fundação iorubanos *Odùdùa* é descrito como um personagem *masculino* (em algumas instâncias dito irmão mais moço de *Òṣàlá*). A autora parece conferir mais decisiva importância a um fator secundário de contraste que ao dado estrutural da oposição entre as figuras míticas consideradas. Por outro lado, a classificação de *òrìṣá-filhos* acha-se muito mal definida neste trabalho. As razões apresentadas para qualificar assim *Oiá,* v.g., que tem muitas características bem notáveis de uma *Magna Mater,* revelam-se pouco consistentes. Não podemos esquivar-nos à observação de que qualquer panteon pode ser de forma esquemá-

tica assim descrito, como composto por "genitores", "genitrizes" e "descendentes": quem não for "pai" ou "mãe" será pelo menos "filho" ou "filha". No fim das contas, tem-se a impressão muito forte de que em seu exame da mítica nàgô Elbein dos Santos almeja, antes de tudo, identificar e descrever *arquétipos* (o do Pai Supremo, o da Grande Mãe, o do Filho Divino) procedendo de forma muito similar à do Jung e Kerény, por exemplo, em seus estudos sobre a religião grega (cf. idem, 1951).

A analogia é marcadíssima: baste lembrar que da mesma maneira os autores referidos dividem e agrupam os deuses helênicos. Têm mais êxito no concernente aos "deuses filhos" pelo simples motivo de que muitos numes — os *Kóuroi* e *Kórai* famosos — eram realmente nomeados e caracterizados deste modo na Grécia Antiga.

Elbein dos Santos não usa a terminologia junguiana, mas já se vê que sua análise acaba por arrastar-nos, de forma inexorável, ao museu transcendental do "inconsciente coletivo".

Tornemos, todavia, ao exame de suas colocações. Configura um ponto de fundamental importância em seu trabalho o que trata do conceito de "restituição": mostra-se aí que na ideologia nàgô toda substância, toda força desprendida nas transformações cósmicas deve de algum modo restituir-se, todo gasto desta natureza tem que ser compensado; a estudiosa logra ilustrar muito bem este axioma com o relato do mito de *Iku*, a Morte — um *ẹbọra* que, havendo conseguido, surdo aos lamentos da lama, destacá-la para a criação do homem, teve o encargo de devolver à matéria de origem a parte retirada...

Com esta idéia da "restituição" em mente, a autora empreende a tarefa de expor a "tanatológica" ioruba; mas para isso acha-se obrigada a discorrer sobre o "sistema religioso total" dos Nàgô, demorando-se em particular na análise de uma aspecto básico do mesmo, representado pela figura de *Èṣù*. Um longo capítulo, que em certa medida até extrapola a meta do livro, dedica-se ao exame de crenças, mitos e práticas religiosas associados a esta divindade.

Caracteriza-se aí *Èṣù* como o "terceiro elemento", resultado da interação água + terra, masculino + feminino, em intima relação com todos os ancestres e deuses, "primogênito do universo" (e até, de acordo com certos mitos, o "primus inter pares" na corte dos divinos), mas também como o fator dinâmico associado a todos os entes, os sobrenaturais e os que se encontram na terra, responsável por sua existência diferenciada; a figura que, ao par acrescentando a unidade, rompe o equilíbrio imobilizante para permitir a progres-

são infinita, multiplica-se, assegura o reproduzir-se dos seres e, por outro lado, faculta a "restituição" de vários modos: compensa com a prole inúmera o "desgaste" dos genitores, repara como vingador a harmonia ameaçada por atos de desmesura, redistribui o *àṣẹ* quando, como portador de todos os oblatos, "completa o ciclo do sacrifício" (a oferenda constitui, em termos de Elbein dos Santos, uma "restituição transferida"), *devolve* à terra os despojos dos mortos, à "massa de origem" as parcelas destacadas etc. Na qualidade de "intermediário" por excelência, faz-se também "princípio de comunicação": é guia, mensageiro e intérprete, associado a *Ifá*, o senhor dos oráculos; por toda parte se move e transita, dominando os caminhos.

A autora sublinha os privilégios deste deus importantíssimo, sempre o primeiro a ser celebrado e propiciado conforme os cânones de uma liturgia muito especial; ele, com efeito, centraliza os "ritos prioritários" (ou seja, os que se realizam obrigatoriamente antes de toda e qualquer cerimônia nos "terreiros"): assim ocorre no *Pàdé*, em que, por seu intermédio, reunem-se os *Baba Égún* e as *Iyá-mi* (os mortos, os antepassados dos dois sexos) para receber as oferendas, e se presta culto à totalidade dos *Irúnmalè*.

Curiosamente, a autora deixa de assinalar o caráter de *trickster* de *Èṣù*, que bem se correlaciona com seu papel de "transformador": ele introduz a perturbação e o desequilíbrio que permite a mudança... conquanto também se encarregue, por outro lado, de restaurar a "homeostase", o concerto universal, de vários modos. O número par exprime harmonia, equilíbrio; o impar, de certa forma "encarnado" por este deus, simboliza a *desordem* — que faculta novos arranjos e confere dinamismo ao sistema. O ioruba valoriza a harmonia, prefere o par, e portanto evita o ímpar, embora não o negue (cf Dennet, 1917). Elbein dos Santos ignora este fato, muito significativo.

Para alcançar a meta de suas explanações, a estudiosa é compelida a deter-se ainda num outro ponto de grande interesse; depois de haver-nos falado da origem do universo, da forma como este se acha dividido em dois "planos" cósmicos (um dos quais habitam os seres perecíveis), e, pois, inclusive, da gênese da humanidade em geral, passa ao exame das idéias acerca da criação *dos indivíduos* contidas no sistema nàgô, com o objetivo de tornar claras as concepções da morte presentes neste contexto.

Aprendemos que para os Nàgô o ser humano é constituído de "elementos coletivos", derivados das "entidades genitoras divinas e

ancestrais" e de uma série de outros que determinam sua especificidade; que um corpo se define como a conjunção de *orí* e *àpéré*, a cabeça e seu "suporte", modelados com porções da massa de origem, e encerrando o *ori-inú* que "expressa a existência individualizada"; anima-o o *ẹ̀mi* infundido pelo Criador e materializado pelo *ẹ̀mi* (hálito, respiração; é curioso notar a correspondência entre esta e a idéia ocidental de "espírito"... lembremos que *spiritus* significa exatamente *sopro*). O *ẹ̀mi* imperecível retorna ao *ọ̀run* quando da morte do indivíduo. O duplo do *orí*, lembra a autora, conserva-se no *ọ̀run*; pode ser invocado e propiciado com sacrifícios... Mencinam-se nesta altura os mitos que falam do modo como o *ori-ọ̀run* é modelado por uma divindade no mundo superior, constituindo o *ìpòrí* ou "cabeça eterna" de cada pessoa (o mesmo nome se aplica ao símbolo material do protótipo divino, símbolo de suma importância nos ritos). Fala-se inclusive nas estórias que versam sobre o valor determinante do tipo de "massa" empregado pelos demiurgos neste trabalho; de acordo com tais relatos, as pessoas cujos *ìpòrí* foram modelados em porções de palmeira, ou de pedra etc. — isto é, dos equivalentes de tais coisas no *ọ̀run* — pertencerão a *Ifá*, ou a *Ogun*, e assim por diante, conforme o caso.

O esquema não é simples; mais adiante, vemos que para os Nàgô cada ser humano possui ainda um *Ẹ̀ṣù* individual, o seu *Bara* — que, do mesmo modo, tanto sedia no corpo do indivíduo, como *Bara-àiyé*, quanto na esfera superior (neste caso chama-se *Bara-ọ̀run*. O *Bara-ọ̀run* pode ser materialmente representado e tornar-se objeto de um culto particular. A autora estende-se ainda em considerações a respeito do pepel de Ẹ̀ṣù no drama do nascimento, referindo mitos em que este deus aparece como co-responsável pelo "invento" da cabeça, isto é, pela individuação.

Todos estes dados são de suma importância, mas merecem de Elbein dos Santos uma análise muito apressada; embora fornecendo elementos que permitem efetuá-lo, ela se esquiva ao trabalho de estabelecer correlações entre o modelo da cosmogonia e este dos mitos da criação "sucessiva" dos indivíduos.

De qualquer modo, acha-se plenamente justificado seu ponto de vista de que é necessário expor as idéias dos Nàgô acerca da origem para elucidar a sua concepção da Morte; aliás, patenteia-se que eles pensam este último processo como o inverso perfeito do primeiro: temos num caso a passagem da "existência genérica" à "existência individualizada", e no outro o contrário. A estudiosa assinala muito bem o fato de que a morte, numa tal perspectiva, não equivale à

aniquilação; torna claro, ainda, que desta forma a perda de *àṣe* da "massa progenitora" usada para constituir os seres individuais se compensa; que o morto (como, de outro modo, a oferenda, por cujo meio se "restaura" a força original desgastada) equivale a uma "restituição", garantia do eterno renascimento.

Mais para confirmar estas conclusões, — todavia muito sumárias — a estudiosa nos descreve os ritos fúnebres do *àsèsè;* é pena que não se dê ao trabalho de analisá-los em profundidade. Assim, o livro acaba onde esperávamos que começasse... depois de vários capítulos a rigor *introdutórios* à abordagem do problema central — examinado num capítulo que figura quase como um apêndice. Também não conseguimos entender por que motivo *não* se chega a tratar aí do culto Ègun; as *referências* ao mesmo são interessantes, mas de modo nenhum preenchem a expectativa criada pelo subtítulo da Obra.

A falta de uma verdadeira metodologia, o ecletismo do enfoque, a insegurança teórica, a forma dispersiva da exposição prejudicam muito o estudo de Elbein dos Santos. Seria injusto, todavia, não lhe reconhecer os méritos: encerra as melhores e mais completas descrições de certos ritos, como os do *Pàdé* e *Àsèsè*, uma grande quantidade de dados valiosos sobre o culto e a mítica nàgô, informes (históricos) interessantíssimos acerca de sociedades africanas e afro-brasileiras de culto aos mortos; torna acessíveis textos míticos, oraculares e litúrgicos de suma importância; e está iluminado por alguns *insights* brilhantes (a análise do conceito de *àṣe*, embora incompleta e algo superficial, merece destaque). Esta obra chega a parecer extraordinária se comparada, por exemplo, com a do pitoresco J. Ziegler (1977) — que na primeira parte trata da idéia da morte "nas sociedades africanas da diáspora" (refere-se desta curiosa maneira a grupos de culto do Candomblé do Brasil; a nosso ver, a expressão faz tanto sentido quanto chamar a brasileira de "literatura portuguesa de ultra-mar"). Tudo quanto Ziegler tem a oferecer são impressões de um turista deslumbrado e apressado.

Com respeito ao livro de Elbein dos Santos, o leitor pode ter uma firme certeza: não há nada de melhor sobre o assunto.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, R. *Le candomblé de Bahia (rite Nagô)*. Paris, Mouton, 1958.

————. *As religiões africanas no Brasil.* São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1971.

————. *Estudos afro-brasileiros.* São Paulo, Perspectiva, 1973.

————. BELMONT, N. "Las creencias populares como relato mitológico". In: VERÓN, Eliseo. (ed.) *El proceso ideológico.* Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.

BINON COSSARD, G. *Contribution à l'étude des candomblés du Brésil — le rite Angola.* Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1970.

COSTA LIMA, V. da. "Os Obás de Xangô". In: *Afro-Ásia.* CEAO, n.º 2-3, 1966.

————. "O conceito de 'Nação' nos candomblés da Bahia". In: *Afro-Ásia.* CEAO, n.º 12, p. 65-90, 1976.

DENNET, R. E. How the Yoruba count". In: *Journal of the African Soliety.* v. XVI, n.º XLIII, -917.

DOS SANTOS, D. M., e DOS SANTOS, J. E. *L'Afrique noire.* Cotonu, S.A.C. et UNESCO, 1971.

GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode.* Tübingen, Paul Siebieck Verlag, 1972.

GEERTZ, C. "Religion as a cultural symbol". In: BANTON, M. (ed.) *Anthropological approaches to the study of religion.* London, Tavistock Publications, 1969.

HABERMAS, J. "Towards a theory of communicative competence". In: *Inquiry,* v. 13, n.º 4, 1970.

HYMES, D. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1974.

JUNG, G., e KERÉNIY, K. *Einführung in das Wesen der Mythologie.* Zürich, Rhein Verlag, 1961.

KRAMER, S. N. *La historia empieza en sumer.* Barcelona, Aymá, 1961.

LANGER, S. *Philosophy in a new key.* Harvard University Press, 1951.

LAW, R. C. C. "The heritage of Oduduwa: traditional history and political propaganda among the Yoruba". In: *Journal of African History,* XIV, 2. 1973.

SEARLE, J. R. "The classification of illocutionary acts". In: *Language and society*, col. 5, 1, p. 1, 1976.

SOUSA, E. *Dionisio em Creta e outros ensaios.* São Paulo, Duas Cidades, 1973.

TURNER, V. "Colour symbolism in Ndembu ritual". In: BANTON, M. (ed.) *Anthropological approaches to the study of religion.* London, Tovistock Publications, 1969.

————. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual.* New York, Cornell University Press, 1967.

ZIEGLER, J. *Os vivos e a morte — uma "sociologia da morte" no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais.* Rio de Janeiro, Zahar, 1977.